

mann und Tilman Rivinius für die aufmerksame Vorbereitung der Texte zum Druck.

Heidelberg, im April 2016

Stefano Micali

Thomas Fuchs

Angst als Grundproblem der Philosophie

Emil Angehrn

Der Anfang des Denkens – Staunen und Angst

Philosophie hat ihren Ursprung im Staunen. Dieser bekannte Topos, den Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* ausführt (Aristoteles, *Metaphysik*, 982b),¹ findet seine erste Formulierung in Platons Dialog *Theaitetos*. »Gar sehr«, sagt Sokrates, »ist die Verwunderung (*to thaumazein*) der Zustand des Freundes der Weisheit, ja, es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen.« Der Satz ist eine Antwort und ein Kompliment an den jungen Gesprächspartner Theaitetos, der zuvor, auf Sokrates' Nachfrage, ob er den umständlichen Erläuterungen gefolgt sei, bekräftigt hatte: »Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie dies alles wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinschaue, schwindelt mir ordentlich« (Platon, *Theaitetos*, 155c–d). Im Gegensatz zu späteren Weiterschreibungen der Gedankenfigur, in denen das Staunen und Verwundern in die Nähe des Erstaunens und Bewunderns rücken und geradezu mit der Finalität eines transzendierenden Wissens verbunden werden, markiert diese Stelle einen Gegenakzent. Schwindligwerden (*skotodinio*) verbindet die Bedeutungskomponente des Dunkels (*skotos*) mit der des Wirbels oder Strudels (*dine*), d.h. mit Motiven der Verwirrung, der Unheimlichkeit und der Angst (vgl. Platon, *Sophistes*, 264c, *Nomoi*, 663b, 892e). Finsternis, Bodenlosigkeit, Orientierungsverlust sind Erfahrungen, die mit dem ursprünglichen Chaos assoziiert sind, wie es Hesiod als Urgrund aller Dinge evoziert, als jenes Grenzen- und Bestimmungslose, dessen Absorptions- und Zerstörungsmacht eine dauernde Bedrohung der geordneten Welt darstellt. Staunen ist hier nicht erhebendes Bewundern,

¹ Im Folgenden sind zum Teil Überlegungen aufgenommen aus: *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos* (Angehrn 1996); *Die Entstehung der Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles* (Angehrn 2000).

sondern ein abgründiges Irritiertsein, ein Konfrontiertwerden mit Nichtverständnis, Bedrohlichem, Irrationalem.

Sprechend sind die Beispiele, anhand deren Aristoteles diese Verwirrung illustriert und zu denen neben den unerklärlichen Naturerscheinungen an prominenter Stelle die irrationalen Zahlen gehören (Aristoteles, *Metaphysik*, 982b 13–14, 983a 13–16). Deren Irritationspotential tritt uns anschaulich in zwei Fragmenten aus der Vorsokratik entgegen. Dass eine so elementare, sinnfällige Größe wie die Diagonale im Quadrat nicht mit einer (ganzen) Zahl gemessen werden kann, stellt eine Provokation für den Glauben an die Geordnetheit des Kosmos dar, die für den Pythagorismus wesentlich mathematisch verfasst ist; die Entdeckung dieser Inkonsistenz wird als so tiefgehende Erschütterung empfunden, dass derjenige, der diese in der pythagoreischen Schule gemachte Entdeckung der Außenwelt verraten hat, nach einem alten Bericht »aus der Gemeinschaft der Schüler ausgestoßen worden sei und man sogar einen Grabstein für ihn errichtet habe« oder – so ein anderes Zeugnis – »als Sünder im Meer umgekommen« sei (Diels/Kranz 18.4). Die Schilderung lässt spüren, wie weit das von Aristoteles beschriebene *thaumazein* nicht nur mit einer kognitiven Verstörung, sondern einer existentiellen Herausforderung verbunden ist – auch wenn Aristoteles selbst den Akzent auf das Nichtverstehen legt, so dass nach erfolgter Erklärung die Verwunderung verschwinde (Aristoteles, *Metaphysik* 983a 18–21). Bemerkenswert ist, dass vom ältesten vorsokratischen Denker, Thales, als erinnerungswürdige Leistung die Voraussage einer Sonnenfinsternis überliefert wird, d. h. die rationale Bewältigung jener anderen Störung im geordneten Weltbild, wenn »plötzlich der Tag zur Nacht wird« (Diels/Kranz 11 A5), die dazu angetan ist, bei nicht-aufgeklärten Völkern Angst und Schrecken auszulösen. Erkenntnis, wie sie von der Philosophie gesucht wird, als Erkenntnis aus Gründen und Prinzipien, ist durch ein Nichtverstehen veranlasst und strebt danach, intellektuelle Klarheit zu erlangen, aber auch einer lebensweltlichen Verwirrung, einer Verunsicherung Herr zu werden, die nicht im Erkenntnismaßigen aufgeht.

Aristoteles vertieft dieses Motiv, wo er sich selbst im Gespräch mit der Vorsokratik um die Grundlegung der Philosophie bemüht. In der Sondierung der Problemlage des anfangenden Denkens begegnet er der Erschütterung durch den Relativismus, der die Labilität der Welt der Erscheinungen dahingehend zuspitzt, dass keine Aussage sicher und wahr, sondern »alles zugleich wahr und falsch« ist (Aris-

toteles, *Metaphysik*, 1009a 8–9), wobei Aristoteles Zeugnisse einer solchen Sichtweise nicht nur bei den mutwillig mit der Wahrheit spielenden Sophisten, sondern ebenso in den Schriften vieler ehrwürdiger Denker von Homer über Parmenides bis Anaxagoras findet, woraus sich für ihn die

härteste Folgerung ergibt: Denn wenn diejenigen, welche die Wahrheit, soweit es überhaupt möglich ist, am meisten erkannt haben [...], solche Ansichten hegen und dies über die Wahrheit erklären, wie sollten nicht die mit Recht mutlos werden, welche zu philosophieren unternehmen? Denn die Wahrheit suchen möchte hiernach nichts anders sein als nach Vögeln haschen (Aristoteles, *Metaphysik*, 1009b 33–38).

Die Rede von der schlimmsten, härtesten Erfahrung, dem Verlieren des Muts zur Wahrheitssuche steht für mehr als ein kognitives Dilemma. Verstörend ist schon die gemeinsame Front zwischen den angesehenen alten Denkern und den nihilistischen Zeitgenossen. Noch deutlicher tritt, was auf dem Spiel steht, vor Augen, wenn wir uns Aristoteles' eigene Auseinandersetzung mit dem verhandelten Problem vor Augen führen. Die zitierte Formulierung steht im Kontext der Diskussion über das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, von welchem Aristoteles nachweisen will, dass es das allererste, fundamentalste aller Prinzipien, der »voraussetzungslose« Grund allen Seins und Erkennens ist (Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b 14).

Sprachlich auffällig ist die Art und Weise, wie Aristoteles dieses Prinzip einführt, indem er es mit einer pleonastischen Beschwörung der Sicherheit verbindet, die es gewähren soll: Fünfmal kehrt innerhalb von fünfzehn Zeilen die Rede von den »festesten Prinzipien« wieder, über welche der Philosoph verfügen soll und deren eminente Instanz eben das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs ist (Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b 9–23). Auch die inhaltliche Beglaubigung verstärkt dieses Motiv, indem sie auf die Unhintergebarkeit des identifizierenden, letztlich in der Essentialität der Dinge gründenden Denkens abhebt, durch welches unser Sprechen, ja, unser Weltbezug überhaupt erst Festigkeit und Stabilität erhält. Das Motiv der Sicherheit antwortet in anschaulicher Weise dem von Platon evozierten Schwindligwerden: Der Begriff der *asphaleia*, der vor allem in der Politik für die Stabilität der Verfassung Verwendung findet (Aristoteles, *Politik*, 1281b 27, 1285a 23, 1287b 7, 1296a 13, 1302a 8, 1307a 17, 1308a 4, 1319b 39), verweist auf ein Nicht-Stürzen (*a-sphallein*) und lässt darin dieselbe Angsterfahrung des Bodenlosen, Haltlosen

anklingen (wie auch andere affirmative Leitbegriffe das Abgewehrte als Überwundenes, doch weiterhin Drohendes mit zur Sprache bringen, so der mit Heidegger gelesene griechische Wahrheitsbegriff [*aletheia*], der das Offenbarwerden als Negation eines Entzogen- und Verborgenseins artikuliert). Offenkundig geht es in solchen Figuren um mehr als die Logik einer doppelten Negation. Im Spiel ist ein dynamischer Antagonismus, in welchem die Abwehr gegen ein in sich Negativwertiges, Bedrohliches gerichtet ist. Das der Philosophie zugrundeliegende Sichwundern wie das in ihr erstrebte Wissen scheinen wesentlich mit Motiven der Verwirrung und Verunsicherung, der Suche nach festem Halt und stabiler Orientierung verknüpft. Mit der Definition der Philosophie als Suche nach ersten *archai* sind nicht nur erste logische Prinzipien, sondern ebenso der tiefste Grund, das stabile Fundament unserer Orientierung, ja, der Dinge selbst angesprochen. Das Streben nach Wissen, das der Eingangssatz der *Metaphysik* als eine allen Menschen innewohnende Tendenz benennt, bezeichnet nicht nur ein erkenntnismäßiges, sondern ebenso ein lebensweltlich-existentielles Motiv, das als solches mit Grundproblemen des menschlichen Seins verschränkt ist. Ins Innerste dieser Probleme gehört die Dialektik von Sicherheit und Angst.

Diese Konstellation wird durch einen Blick auf die Frühgeschichte der Philosophie erhärtet. Das Gefühl des Bedrohtseins durch die Instabilität der Ordnungen und das beinahe obsessive Bedürfnis nach Sicherheit und Halt sind bei Hesiod wie bei Parmenides – um nur diese beiden zu nennen – gleichermaßen greifbar. Die initiale Sukzession der Potenzen der hesiodischen Theogonie – »zuallererst entstand das Chaos, dann aber die breitbrüstige Erde, für alle Zeiten sicherer Sitz (*hedos asphales*) von allem« (Hesiod, *Theogonie* V, 116 f.) – operiert mit diesem Urgegensatz, auch wenn »Chaos« hier bekanntlich nicht unsere umgangssprachliche Bedeutung von Unordnung hat, sondern den klaffenden Schlund nennt, der dann aber sehr wohl mit Konnotationen des dunklen Abgrunds, der bedrohlichen Grenzenlosigkeit verbunden wird, von welcher die geordnete Welt sich losreißen und gegen die sie sich durch mächtige Befestigungen (»die marmornen Pforten und die eherne, unerschütterlich feste Schwelle« [Hesiod, *Theogonie* V, 811 f.]) abschirmen muss. Das parmenideische Lehrgedicht wiederum steht im Zeichen eines höheren Wissens, welches dem Dichter von der Göttin verkündet wird, die ihm sowohl das »unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit« wie die »Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit

innewohnt«, zu offenbaren verspricht (Diels/Kranz 28B1, 29 f.). In bezeichnender Weise tritt das wahre Wissen von Anfang an nicht nur mit dem Anspruch auf höchste Einsicht auf. Ebenso erhebt es den Anspruch auf unerschütterliche Sicherheit und Verlässlichkeit, die aber ihrerseits nicht in methodischen Regeln, sondern in der Festigkeit und inneren Stabilität des Wirklichen selbst ihren Grund finden. Konkret führt Parmenides dies in seiner Lehre vom Sein aus, die sich durch zweierlei auszeichnet: durch die strenge Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein und durch die spezifischen Merkmale, anhand deren er das Sein kennzeichnet, wobei sich beides direkt mit Konnotationen des Sicherheitsgedankens verknüpft. Das eine ist die strikte Trennung der Wege der Wahrheit und des Irrtums, welche die Göttin als Wege des Seins und des Nicht-Seins spezifiziert: Denken heißt Seiendes denken, Sprechen heißt sich auf etwas beziehen, das *ist*; denkend oder sprechend sind wir mit dem Wirklichen verbunden und finden in ihm allein, sofern es wirklich seiend ist, festen Halt. Das Pathos der absoluten Trennung von Sein und Nichtsein, die Zentrierung auf ein von jeder Kontamination mit Nichtseiendem gereinigtes Sein, auf ein Seiendes jenseits von Zeit und Bewegung, das in keiner Weise innerlich brüchig, wandelbar und schwankend wäre – so lauten die Kennzeichen dieser eigenartigen Seinsvision. Klaus Heinrich liest die hyperbolische Verbannung aller Zweideutigkeit und Mischung als Gestus der Beschwichtigung angesichts höchster Gefahr, geradezu in Affinität zu einem prophetischen »Fürchtet euch nicht!« Denn es gibt ein Sein, das nicht berührt wird von Schicksal und Tod« (Heinrich 1981, 44 f.). Die Bannung der Angst gehört zum innersten Anliegen des emphatischen Wissens, das uns festen Halt gewährt.

Ich verzichte hier darauf, weitere Zeugnisse dieser Motivlage auf dem Weg des europäischen Denkens vorzuführen. Sie wären in reicher Zahl und prägnanter Artikulation zu finden, von der Antike über die neuzeitlichen Autoren – um nur das cartesische *fundamentum inconcussum* und den Denker der Angst und Sicherheit par excellence, Thomas Hobbes, zu nennen – bis in die Moderne und Gegenwart. Stattdessen will ich, bevor ich auf die Angst als Signatur der Philosophie zurückkomme, ihre Reflexion in der Existenz vergegenwärtigen, um dann die Beziehung zwischen beiden Fragerichtungen zu beleuchten.

Die Angst des Menschen – Unbestimmtheit und Freiheit

Die Ideengeschichte der Angst ist so alt wie die Geschichte der Kultur. Seit der Mensch sich reflektierend über sich selbst und die Welt verständigt, ist Angst ein unhintergebares Thema. Angst ist ein Wesensmerkmal des Menschen, Zeichen seiner konstitutiven Schwäche und Hinfälligkeit. Dabei sind die Formen, in denen er Angst erlebt, äußerst vielfältig, wie auch die Ursachen, Gegenstände und Situationen der Angst variieren. Der Mensch ängstigt sich vor feindlicher Übermacht, vor der nicht-beherrschbaren Technik, vor akuten wie latenten Bedrohungen, vor der unabsehbaren Zukunft. Der herausgehobene Status der Angst in den Zeugnissen des Menschseins liegt darin, dass der Mensch, wie die moderne Existenzphilosophie betont, in ihr nicht irgendetwas erfährt, sondern dessen gewahr wird, wie es um ihn selbst und seine Stellung im Wirklichen bestellt ist. Angst ist, nach dem Ausdruck Heideggers, ein herausgehobener Modus der Erschlossenheit des Menschen.

Der besondere Akzent, den die Existenzphilosophie im reichen Inventar der Angstanalysen setzt, liegt in zweierlei, in der Totalisierung und der Reflexivität der Angst: nicht Angst des Menschen vor diesem und jenem, sondern vor dem Ganzen, und nicht Angst angesichts äußerer Bedrohung, sondern in der Konfrontation mit sich selbst. Ersichtlich markieren diese Akzente zugleich Konvergenzpunkte, wo die existentiell erfahrene Angst sich mit dem Angstgrund philosophischen Denkens berührt. Erscheint im Normalempfinden Angst primär als affektive Reaktion angesichts einer äußeren Gefahr, einer fremden Übermacht, die uns zu schädigen, zu unterwerfen oder zu vernichten droht, so konfrontiert die tiefergehende existentielle Reflexion mit einer Verunsicherung, die keiner bestimmten Bedrohung oder feindlichen Macht entstammt. Sie hat mit dem Ganzen unseres In-der-Welt-Seins zu tun, wie es in der mythischen Erfahrung des Chaos anklingt, als jener abgründigen Macht der Entformung und Auflösung, die Angst und Schrecken auslöst – die Entgrenzung des Raums und Diffusion der Gestalten, die den Menschen dem Sog des Nichtseins aussetzt, die Unendlichkeit des dunklen Abgrunds, die nach Hesiod selbst die unsterblichen Götter erschauern lässt (Hesiod, *Theogonie*, 743f.). Die seit Kierkegaard geläufige Unterscheidung zwischen gegenstandsbezogener Furcht und gegenstandsloser Angst benennt einen Aspekt dieser Totalisierung, die mit einer Radikalisierung einhergeht, sofern Angst das Subjekt als Gan-

zes und im Ganzen seines Seins erfasst und es der Möglichkeit eines gezielten, effizienten Umgangs mit der Angst beraubt. Heidegger nimmt den Gegensatz zur Furcht als Angelpunkt seiner Analyse: Angst hat nicht nur mit Unbestimmtem, sondern mit der »wesenhaften Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit«, mit der Erfahrung des Entgleitens, der Unheimlichkeit zu tun (Heidegger 1967, 9). Etwas bestimmen zu können, die Naturmächte benennen, die Götter bei ihrem Namen anrufen zu können, ist ein erster Schritt des Standgewinns und der Bemächtigung (vgl. Blumenberg 1979).

Zur Signatur der existenzphilosophischen Angstanalyse gehört – anders als bei der mythischen Urangst – neben der Universalisierung die Selbstbezüglichkeit der Angst. Die beunruhigende Unbestimmtheit ist auch eine im Subjekt selbst, die Nichtfestgelegtetheit des Freiseins. Auch damit kann sich das Gefühl der Desorientierung, der tiefen Verunsicherung verbinden; Sartre assoziiert sie mit der eingangs genannten Erfahrung des Schwindels, den Platon mit dem *thaumazein* verband und den Sartre dahingehend spezifiziert, dass die eigentliche Angst nicht dem möglichen Sturz in den Abgrund (als objektivem Ereignis), sondern der Möglichkeit des Sich-selbst-Hinunterstürzens, der Ungeschütztetheit der Freiheit durch sich selbst gilt (Sartre 1943, 69). Die Nichtdeterminiertheit meiner Zukunft durch mein gegenwärtiges Ich macht meine Existenz ungesichert; nie kann ich sicher sein, dasjenige, was ich sein will, wirklich zu sein, dazwischen ist der Sprung der Freiheit, der jede Bestimmtheit zur Möglichkeit verflüchtigt. Im Ganzen steht ein Leiden an äußerer und innerer Unbestimmtheit vor Augen, eine Unfähigkeit zum Aushalten der Ambivalenzen, auf welche gegebenenfalls mit zwanghafter Fixierung, Eingrenzung, Selbstbindung reagiert wird. Die Unbestimmtheit der Welt, aber auch die innere Nichtfestigkeit des Subjekts und schließlich das Bewusstwerden der realen Freiheitspotentiale, des Anwachsens der technischen und zivilisatorischen Möglichkeiten können ein Gefühl des Haltlosen und ein entsprechendes Bedürfnis nach Absicherung erzeugen.

So zusammenhängend in alledem das Syndrom von innerer und äußerer Verunsicherung erscheint, so unterschiedlich, teils gegenläufig, sind die Formen, in denen der Mensch der Angst begegnet. Grundsätzlich scheint es zwei verschiedene Weisen der Reaktion auf Unbestimmtheit und Kontingenz zu geben: das Vermeiden und Überwinden von Kontingenzen einerseits, ihr Akzeptieren und Einbeziehen in die menschliche Existenz andererseits. Im ersten Fall geht es

um das Dispositiv einer Angstüberwindung durch Absicherung, im zweiten Fall um ein Aushaltenkönnen der Angst und Zurechtkommen mit Unsicherheit (oder gar ein Sicherwerden im Haltlosen).

Dabei kann das erste Ziel, die Gewinnung von Sicherheit durch Absorbierung von Unbestimmtheit, selbst auf zwei Wegen erreicht werden: über die Steigerung eigener Macht, um sich auf alle Eventualitäten einzustellen, oder durch Einschränkung des Raums möglicher Bedrohungen. Die erste Weise ist die typische Grundhaltung der Sicherheitslogik, deren Tendenz zur schlechten Unendlichkeit in Ethik und Anthropologie seit Platon vielfach beschrieben und kritisiert worden ist. Das grenzenlose Machtstreben, das sich gegen jeden Gegner wappnen will, das unbegrenzte Besitzstreben, das sich alle Möglichkeiten offenhalten will, tendieren zur Selbstverkehrung, indem die unendliche Akkumulierung der Mittel letztlich dysfunktional wird und die Realisierung des ursprünglichen Ziels unterläuft. Die zwanghafte Absicherung gegen alle möglichen Gefahren kann dazu führen, dass der Wert des zu Schützenden hinter der Effizienz des Schutzsystems zurücktritt. Die Selbstbezüglichkeit der Absicherung, Aufrüstung oder Vermögensakkumulation kommt prinzipiell an kein Ende, wird zu einem nie zu stillenden Bedürfnis. Auch über zwei- und mehrstufige Sicherungen, über grenzenlose Machtpotenzierung lässt sich das Reich der Eventualitäten nicht kontrollieren, die die Angst nicht endgültig bannen.

Die andere Strategie der Kontingenzbewältigung besteht darin, das zu Erwartende festzuschreiben, es im Raum der Möglichkeiten zu fixieren. Dies gilt im Selbstverhältnis wie im Bezug auf Anderes. Wer ängstlich ist, will sich gegen Unvorhergesehenes von außen, aber auch von innen schützen, er schränkt die Unkontrollierbarkeit der Welt durch Begrenzung der Handlungssituationen, auch durch Starrheit des eigenen Verhaltens ein. In einer wichtigen Hinsicht ist die Überwindung von Kontingenz, als Ausschluss des Andersseinkönnens, temporal definiert. Unvorhergesehenes, ja, überhaupt Neues auszuschließen, Identität über die Zeit zu wahren sind Mechanismen der Absicherung. Die Furcht vor Neuerungen, Angst vor Experimenten gehört zum Charakter der Sicherheitsfixierung. In ihrer Tendenz ist sie auf die Suspendierung eines Wesenszugs der Zeit, der Offenheit der Zukunft angelegt. Je weniger die Verfügung über die Zukunft durch fiktive Allmacht zu gewährleisten ist, desto näher liegt der Versuch, sich des Kommenden durch Negation seines Zukunftscharakters zu bemächtigen. Aporetisch ist dieses Bestreben gleichermaßen.

Die eigentliche Alternative dazu scheint nur ein Sicheinlassen auf Offenheit und Unbestimmtheit bieten zu können, das diese in den eigenen Lebenshorizont, das Selbst- und Weltverhältnis integriert. Angst wird überwunden durch eine andere Grundhaltung zum Nicht-Festgelegten und Chaotischen, Sicherheit wird gewonnen im Erlernen eines flexibleren Umgangs mit Unvorhergesehenem. Es geht darum, sich mit der für menschliches Leben konstitutiven Ungewissheit nicht nur abzufinden, sondern aktiv und kreativ mit ihr umgehen zu können. Das Sich-nicht-Absichern kann der rigiden Risikoprävention überlegen sein, wie umgekehrt Angst und Ängstlichkeit selbst zur Gefahr werden können. Diese andere Haltung zum Offenen und Unüberschaubaren ist in vielen literarischen und theoretischen Texten des letzten Jahrhunderts zum Thema geworden, vom *Mann ohne Eigenschaften* und dem von ihm kultivierten Möglichkeitssinn bis zur postmodernen Rehabilitierung der Kontingenz. Für Niklas Luhmann wie für Richard Rorty hat das heute geforderte Umgehen mit Kontingenz deren Negativität, als Relikt einer überwundenen Wertordnung, hinter sich gelassen (Rorty 1992; Luhmann 1971, 44).

Allerdings ist dieses Urteil, so entschieden es als Zeitdiagnose oder Postulat auftritt, nicht so eindeutig, wie es sich gibt. Die veränderte Grundhaltung zur Exponiertheit des Menschen, zu seiner Endlichkeit und Bedrohtheit lässt sich nicht durch einfachen Beschluss herbeiführen. Mit der Intransparenz der Verhältnisse, mit schwankenden Ordnungen, instabilen Benennungen zurechtzukommen, bedeutet eine lebensweltliche Herausforderung, deren Schwierigkeit auch daran fassbar wird, dass die Menschen eigene Kulturen der Kontingenzbewältigung – so nach Hermann Lübbe (1977, 2004) Religion oder Historie – ausbilden. Symptomatisch ist zum Teil der heroische Ton der Beschwörung des Aushaltenkönnens von Kontingenz und Bodenlosigkeit. Im Blick darauf kann die richtige Haltung zur Angst, der richtige Umgang mit Verunsicherung selbst zur kontroversen Frage werden. Geht es darum, Angst zuzulassen, sie zu besiegen oder sich von ihr zu befreien? Ist das Insistieren auf Angstfreiheit mehr als eine Maske, eine verdeckte Angstabwehr, die selbst der Angst verfallen bleibt? Ist die authentische Seinsweise des Selbst eine Existenz diesseits, jenseits oder mit der Angst?

Ambivalenzen des Denkens – Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik

Dieses Oszillieren lässt sich nun analog in der Prägung der kulturellen Denkformen und speziell im Blick auf die existentiellen Grundlagen des philosophischen Denkens ausmachen. Ich hatte exemplarisch auf die bei Parmenides, Platon und Aristoteles greifbare Prägung des Erkenntnisstrebens durch die Auseinandersetzung mit existentiellen Erschütterungen hingewiesen, angesichts deren das Denken Halt und Sicherheit sucht. Dabei ging die begriffliche Weichenstellung dahin, Sicherheit über den Halt an einem an sich Festen, in sich selbst Bestimmten, Fundamentalen zu gewinnen – an einem unerschütterlichen, mit sich identischen Seienden, einer Idee jenseits von Vielfalt und Wandel, einem reinen Wesen jenseits der Übergänge und Mischungen der Erscheinungswelt. Diese Ausrichtung bestimmt die metaphysische Denkform in ihrem Kern, in der dezidierten Trennung von Sein und Nichtsein und den klaren Distinktionen zwischen Wesen und Unwesentlichem, Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Konstanz und Wandel, kurzum: in all jenen basalen Begriffsdualitäten, die das abendländische Denken charakterisieren und die immer hierarchisch, als Relation zwischen einem Primären und einem Sekundären angeordnet sind. Die Tradition der Substanzontologie hat diese Denkform zum Zentrum einer Verstehensordnung gemacht, der zufolge etwas letztlich durch Rückführung auf seine Wesensbestimmtheit identifiziert und erkannt wird. Dagegen haben metaphysikkritische Strömungen seit der Antike Gegenpositionen entwickelt und gefordert, etwas von seiner Funktion her, aus seiner Materialität und der Mannigfaltigkeit der Akzidenzen, im System der Differenzen und vom Netz der Relationen her zu erfassen und intelligibel zu machen. Geht es hier um eine Inversion klassischer Begriffshierarchien, so beanspruchen andere Konzepte wie die Dekonstruktion, die Begriffsordnungen zu »subvertieren« und die Prioritätsfrage zu unterlaufen, sich gleichsam von der Rangordnung zwischen Grund und Begründetem, Erstem und Zweitem zu befreien.

Gerade in der kritischen Konfrontation unterschiedlicher Begriffskonstellationen wird deutlich, inwiefern diese nicht in logischen Operationen aufgehen, sondern mit divergierenden Grundhaltungen im Weltverhältnis und basalen Entscheidungen im Umgang mit Negativität und existentiellen Aporien verflochten sind. Dies wird schon bei den genannten frühen Denkern greifbar. Es klingt an in der Suche

des Aristoteles nach den allerersten, sichersten Prinzipien oder wenn er an späterer Stelle gegen die Weltsicht des Hesiod, welcher die Welt aus dem Chaos hervorgehen lässt, daran festhält, dass nur die Fundierung in einer irreduziblen, ersten Bestimmtheit, einem ersten Akt dem Kreislauf der Gestirne Ordnung und Stabilität verleiht, so dass wir »nicht fürchten müssen, dass sie einmal stillstehen, wie dies die Naturphilosophen fürchten« (Aristoteles, *Metaphysik*, 1050b 22–23, vgl. XII. 6). Desgleichen tritt die existentielle Motivation in der Emphase hervor, mit welcher Parmenides seine Seinsvision verkündet und auf der absoluten Trennung des Seins von jeder Mischung und Diffusion beharrt. Nicht umsonst haben profilierte Deutungen die Fragwürdigkeit dieser Engführungen des Gedankens unterstrichen, nicht nur im Blick auf die Zwiespältigkeit einer Angstbewältigung, welche die lebensweltlichen Ambivalenzen von Licht und Dunkel, Gut und Böse nicht aushält, sondern ebenso im Blick auf die Einseitigkeit der Weltwahrnehmung als solche. Eugen Fink hat in der gewaltsamen Abdrängung des Wandels in das Reich des Uneigentlich-Unwahren einen zutiefst befremdenden Grundzug metaphysischen Denkens gesehen (Fink 1957, 38 f., 157; vgl. Theunissen 1991; Schmitz 1988; Nietzsche 1980). Die Metaphysikkritik des 19. und 20. Jahrhunderts hat diesen Vorbehalt unter vielen Facetten variiert. In einer vehementen Gegenbewegung hat die postmoderne, an Nietzsche anschließende Vernunftkritik das Plädoyer für Pluralität, Kontingenz, Offenheit und Differenz erneuert.

Ich will hier nicht der Linie dieser Denkentwicklung nachgehen, sondern nur einen eigentümlichen, für unsere Fragestellung relevanten Sachverhalt festhalten. Er besteht darin, dass nicht ohne Weiteres entschieden ist, für welche Seite im Konflikt der Denkformen die Diagnose der Angstsensibilität bzw. Angstabwehr zutreffend ist. Ich verweise dazu stellvertretend auf zwei Veröffentlichungen der vergangenen Jahre, die das Thema schon in ihrem Titel ansprechen: Michel Foucaults Schlussvorlesung am Collège de France (gehalten 1984, erschienen 2009) *Der Mut zur Wahrheit* (2009) und Paul Boggossians Abhandlung *Angst vor der Wahrheit* (2006/2013).

Nach der bisher referierten Diagnose erschien die metaphysische Denkform, die in Abwehr gegen das Dunkel und die Unwägbarkeiten des realen Lebens klare Distinktionen und feste Prinzipien statuierte, als Zeichen von Angst und Ausdruck eines vereinseitigten Sicherheitsbedürfnisses; dagegen stellten sich der *Abschied vom Prinzipiellen* (Marquard 1986) und das Bekenntnis zur Kontingenz als Haltun-

gen von Freiheit und Souveränität dar. Bemerkenswerterweise kehrt Paul Boghossian in seiner Abhandlung die Sichtweise gerade um: Nicht das Setzen auf objektive Tatsachen, sondern die Strömungen des Relativismus und Sozialkonstruktivismus stehen für ihn im Zeichen einer »Furcht vor der Erkenntnis«². Nun kann man darüber streiten, in welchem Sinne die subjektivistische Verabschiedung der Wahrheitsorientierung von einer Haltung der Furcht oder Angst getragen sein soll. Es wäre in der Tat eine zusätzliche Frage, wieweit die – etwa in nietzscheanisch inspirierten Konzepten fassbare – aversive Verwerfung von Objektivität und Wahrheit auf einer verdeckten Abwehr oder Flucht beruht. Unabhängig davon lässt die Antithese sehen, dass die Angstzuschreibung wie das Angstverhalten durch eine interne Zwiespältigkeit gekennzeichnet sind. Was auf Angst reagiert, was sich gegen die Angst stellt und sich als ihr Anderes profiliert, kann gleichzeitig durch sie gezeichnet bleiben, ja, in veränderter Perspektive als ihr eigenster Ausdruck gelesen werden. Der Verdacht einer Angstreaktion kann zwischen entgegengesetzten Positionen hin und her gegeben werden. Darin spiegeln sich Ambivalenzen des lebensweltlichen Umgangs mit Angst wider, der ein bewusster wie ein unbewusst-verdrängter sein und zwischen Akzeptanz, Zurückweisung und Bewältigung oszillieren kann.

Diese Problemlage reflektiert von der Gegenseite Foucaults Titel des »Muts zur Wahrheit«. Die Vorlesung, die einer ausführlichen Erörterung der griechischen Kultur der *parrhesia*, der freien Rede, gewidmet ist, insistiert darauf, dass zur Wahrheit zu stehen Mut verlangt und bedeutet, Risiken einzugehen: den Mut, unangenehme Wahrheiten zu sagen und zu akzeptieren, das Risiko, den anderen zum Feind zu machen, bis hin zur Gefährdung des eigenen Lebens, aber auch den Mut des Gesprächspartners, die Wahrheit zu hören, für sie offen zu sein. Bezeichnend ist in unserem Zusammenhang, dass Foucault diese Praxis des »Wahrsprechens« (*véridiction*), deren exemplarische Verkörperung Sokrates darstellt, in drei unterschiedlichen Dimensionen – der wissenschaftlichen Wahrheit, der Politik, der individuellen Selbstsorge – entfaltet, die nicht aufeinander reduzierbar, doch wesentlich aufeinander bezogen sind, und in deren Konstellation als Ganzer er den eigentlich philosophischen Diskurs verortet (Foucault 2009, 62 f.). Wichtig ist die Verschränkung der theoretischen mit der praktischen Wahrheit, des philosophischen Diskurses

mit den lebensweltlichen Bedingungen der wahren Rede. In der Suche nach Wahrheit liegt eine existentielle Herausforderung, die nicht nur das äußere Risiko der freien Rede betrifft, sondern auch und grundlegender die eigene Verunsicherung und Verwirrung, die dem Wahrheitsstreben vorausgeht und ihm innewohnt. Exemplarisch bringt Foucault auch sie an der Figur des Sokrates zur Darstellung, und zwar nicht nur mit Bezug auf die Provokation, die dessen Philosophieren für die athenischen Bürger bedeutet, sondern prägnanter noch anhand der Gespräche, die Sokrates mit seinen Schülern vor seinem Tode führt.

Namentlich im Dialog *Phaidon* dient die Vergewisserung des philosophischen Denkens und Miteinanderredens einer Bewältigung von Angst, der Angst schlechthin angesichts des bevorstehenden Todes, die zu bannen Kebes Sokrates auffordert – zunächst noch in gleichsam hypothetisch-spielerischer Art, »wie wenn in uns ein Kind« wäre, das sich vor dem Verwehen der Seele nach dem Tode fürchtete (Platon, *Phaidon*, 77d), danach aber in Auseinandersetzung mit der realen, tiefen Erschütterung, die unter den Gesprächspartnern eintritt, nachdem alle Argumente zugunsten der Unsterblichkeit gescheitert sind und die Schüler in Verwirrung und Mutlosigkeit zurückgeworfen sind (Platon, *Phaidon*, 88b–c). Bemerkenswert ist, dass die Antwort des Sokrates in dieser Situation – durch welche er die Schüler »heilte und gleichsam wie Flüchtlinge und Geschlagene zurückrief« (Platon, *Phaidon*, 89a) – nicht darin besteht, einfach einen neuen, zwingenden Unsterblichkeitsbeweis zu entfalten, sondern sich der Grundhaltung des Wissensstrebens, des Glaubens an die Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens zu versichern. Das Heilmittel besteht im Vertrauen in die Kraft des Logos, des Wortes und des Sich-Unterredens mit anderen, welches zugleich vom Vertrauen in die anderen Menschen unablässig ist – wie umgekehrt der Vertrauensverlust in die Rede und das Misstrauen zwischen den Menschen als schlimmstes Übel erscheinen (Platon, *Phaidon*, 89d).³ Dass letztlich das Vertrauen, nicht irgendeine spekulative Einsicht oder ein erschütterliches Erstprinzip, die Antwort auf die Verunsicherung gibt

² So der Originaltitel (*Fear of Knowledge*) der genannten Abhandlung.

³ Anders akzentuiert ist die Deutung Foucaults, der im Anschluss an Dumézil die zu heilende Krankheit als das Verhaftetsein in falschen Meinungen liest und die philosophische Wahrheitsverpflichtung als solche als die (in Sokrates' Schlussworten, dem Opfer an Asklepios, angesprochene) Heilung interpretiert (vgl. Foucault 2009, 87–108).

und den humanen Umgang mit der Angst ermöglicht, ist die tiefe Einsicht, die Sokrates vermittelt und zum Kern des philosophischen Sprechens macht (vgl. Angehrn 2014).

Wenn Platon hier, in der konkreten Situation im Angesicht des Todes, die Verflechtung der existentiellen Angst mit der Selbstvergewisserung des Philosophierens eindringlich vor Augen stellt, so gilt das allgemeinere Interesse der generellen Verschränkung von Lebenspraxis und philosophischem Denken – ihrerseits ein Leitthema der sokratisch-platonischen Dialoge, das Foucault in der Vorlesung herausarbeitet und als Kern des Philosophieverständnisses zum Tragen bringt. Auch das mit sich konsistente, aufrichtige Leben, wie Foucault es im Besonderen am Beispiel der Kyniker vergegenwärtigt, verlangt den Mut, der ein Mut zur Wahrheit ist. Das bedeutet umgekehrt für die philosophische Denkform: Die Frage, wieweit diese in sich wahrheitsfähig, Form eines Wahr-Sprechens ist – oder als Projektion, Resultat einer Abwehr zu entlarven ist –, ist nicht diskursimmanent zu entscheiden, sondern verlangt eine Reflexion auf die praktische Auseinandersetzung mit Grundbedingungen der Existenz. Wieweit sich in der Philosophie die Lebensnot der Menschen niederschlägt, wieweit sie Ausdruck einer Flucht vor den Aporien des Daseins, Ausdruck der Schwäche und Verwundbarkeit des Lebens – oder aber einer Selbstbehauptung des Subjekts und des Muts zur Wahrheit – ist, diese Frage erweitert sich vom philosophischen Diskurs zur praktischen Selbstverständigung des Menschen. Die Strukturmerkmale der Angst, aber auch die Ambivalenzen im Umgang mit Angst korrespondieren nicht nur, gleichsam äußerlich, in beiden Bereichen, sondern sind von vornherein im gemeinsamen Medium des Denkens und des Lebens angesiedelt, entstammen der gemeinsamen Wurzel des Menschseins und der Philosophie.

Jenseits der Angst? Menschsein und Philosophie

Der Kern der oszillierenden Beschreibung und Bewältigung von Angst liegt in der grundlegenden Einstellung *zur* Angst: Sollen wir ein freies Umgehen mit Angst, ein Annehmen der Angst oder ein Überwinden der Angst als Ideal erstreben? Ist Angst ein »guter Ratgeber« im Leben und in der Theorie? Der von Sokrates gewiesene Weg des Vertrauens scheint nicht nur den Ausweg und die Heilung anzuzeigen, sondern auch die Diagnose zu erhellen. Die Krankheit,

von welcher die Philosophie heilen soll, liegt in einer bestimmten Mutlosigkeit, die einem Misstrauen entspringt, einem Misstrauen in die Möglichkeit der Wahrheitsfindung wie in die Verlässlichkeit der Menschen. Mit der Angst menschlich umzugehen, kann verschiedenste Vorkehrungen beinhalten, Formen der (Selbst)Aufklärung, der Enttötung, der technischen oder sozialen Absicherung; erste Vorbedingung aber ist die Gewinnung einer Haltung der Offenheit und des Muts.

In diesem Zwischenraum zwischen Misstrauen und Vertrauen, zwischen Unsicherheit und Halt vollzieht sich, wie das Leben, das Sprechen und Denken der Philosophie. Philosophie bewegt sich auf einem ungesicherten Weg ins Offene. In diesem Sinn hat Karl Jaspers den Willen zur grenzenlosen Kommunikation, verbunden mit dem Glauben an die Möglichkeit von Verständigung, als unverzichtbares Fundament vernünftiger Erkenntnis beschrieben, als innersten Kern dessen, was er den »philosophischen Glauben« nennt (Jaspers 1948, 43 ff., 159 f.). Die eigene Wahrhaftigkeit und das Vertrauen in die anderen sind unverzichtbare Vorleistungen des philosophischen Gesprächs, eine Art umfassendes *principle of charity* – nach Jaspers ein unabgedecktes Wagnis, das er aber wie Sokrates ein »schönes Wagnis« nennt (Jaspers 1965, 164; vgl. Platon, *Phaidon*, 114d). Es ist kein Zufall, dass Philosophie in der Vergewisserung ihrer selbst mit der Frage der Angst zu tun hat. Angst ist eines ihrer Leitthemen, eines ihrer Grundprobleme. Sie ist ein vorrangiges Thema nicht nur insofern, als Philosophie sich mit der menschlichen Existenz und der Ethik der Lebensführung befasst. Angst ist für sie ein Thema, sofern sie sich über die Bedingungen ihrer selbst verständigt. Es steht für ein Problem, das sie selbst betrifft, das sie gewissermaßen in ihrem eigenen Anliegen affiziert und in ihrer Denkform prägt. In Wahrheit ist diese enge Verschränkung nach beiden Seiten aussagekräftig. Nicht nur bindet sie philosophisches Denken an die Situation des Menschen, die ontologische Verfassung seines Daseins zurück. Umgekehrt lässt sie auch die existentielle Befindlichkeit in ihrer philosophischen Erschließungskraft sehen. Indem der Mensch in der Angst seiner selbst im Ganzen des Wirklichen gewahr wird, ist er gleichsam in seiner philosophischen Natur, seinem Verstehenkönnen involviert. Nur der Mensch, nicht das Tier kennt die umfassende, von der partikularen Furcht unterschiedene Angst. Unter dem Titel der Angst kommt das Philosophische der Existenz zum Tragen, das zugleich das Denken in seiner Herausforderung, in seiner Aufgabe und in sei-

nen Schwierigkeiten bestimmt. Es ist eine gemeinsame Herausforderung des richtigen Umgangs mit der Schwäche und Bedrohtheit, die sich dem Menschen in der praktischen Lebensführung, der Sorge um das gute Leben wie im theoretischen Erkenntnisstreben stellt. In dieser umfassenden Erfahrung und Herausforderung manifestiert sich die seit Sokrates bedachte, enge Verschränkung zwischen der Philosophie und dem Menschsein.

Literatur

- Angehrn, E. (1996). *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Angehrn, E. (2000). *Die Entstehung der Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Angehrn, E. (2014). Vertrauen. In M. Fischer & B. Wirz (Hrsg.), *Leben verstehen* (S. 19–36). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Aristoteles (1956 ff.). *Werke in deutscher Übersetzung*. Berlin: Akademie (griech. Text in Oxford Classical Texts [1894 ff.]). (zitiert nach der Paginierung von I. Bekker, 5 Bde. [1831 ff.], Berlin)
- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boghossian, P. (2006/2013). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press (dt. *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Übers. v. J. Rometsch. Berlin: Suhrkamp).
- Diels, H. & Kranz, W. (Hrsg.) (1951–1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. (6. Aufl.). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Gallimard (dt. *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen*. Band II. Vorlesungen am Collège de France. Übers. v. J. Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.).
- Heidegger, M. (1967). Was ist Metaphysik? In ders., *Wegmarken* (S. 1–20). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heinrich, K. (1981). *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. (Dahlemer Vorlesungen 1). Basel Frankfurt am Main: Stroemfeld.
- Hesiod (1970). *Sämtliche Gedichte*. (Übers. u. erläut. v. W. Marg). Zürich Stuttgart: Artemis.
- Jaspers, K. (1948). *Der philosophische Glaube*. München: Piper.
- Lübbe, H. (1977). *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel: Schwabe.
- Lübbe, H. (2004). *Religion nach der Aufklärung* (3. Aufl.). München: Fink.

- Luhmann, N. (1971). *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marquard, O. (1986). *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, F. (1980). Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1 (S. 799–872). München Berlin: de Gruyter.
- Platon (1970). *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (zitiert nach der Paginierung von H. Stephanus [1578], Paris).
- Rorty, R. (1992). *Kontingenz, Ironie, Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schmitz, H. (1988). *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Heraklit*. Bonn: Bouvier.
- Theunissen, M. (1991). Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a. In ders., *Negative Theologie der Zeit* (S. 89–130). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DGAP

Schriftenreihe der

Deutschen Gesellschaft für
phänomenologische Anthropologie,
Psychiatrie und Psychotherapie (DGAP)

Herausgegeben von

Thomas Fuchs, Thiemo Breyer,
Stefano Micali, Boris Wandruszka

Band 6

Stefano Micali / Thomas Fuchs (Hg.)

Angst

Philosophische,
psychopathologische und
psychoanalytische
Zugänge

Verlag Karl Alber Freiburg/München



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: © Thomas Fuchs
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48859-1

Inhalt

Vorwort	9
<i>Emil Angehrn</i> Angst als Grundproblem der Philosophie	11
<i>Stefano Micali</i> Angst als Erschütterung. Metaphysische und methodologische Ausführungen zur Angst: Eine Heidegger-Kritik	28
<i>Arne Grøn</i> Zweideutigkeiten der Angst	56
<i>Enno Rudolph</i> Angst als Preis der Freiheit. Sartres Heideggerkritik	70
<i>Michael Bongardt</i> Das Nichts, das uns unbedingt angeht. Ein Versuch, der Angst auf die Spur zu kommen	80
<i>Alice Holzhey-Kunz</i> Angst als philosophische Erfahrung und als pathologisches Symptom	98
<i>Hermann Lang</i> Das Phänomen Angst im Lichte der strukturalen Psychoanalyse	124
<i>Jagna Brudzińska</i> Angst und Individuation	135
<i>Magnus Schlette</i> Die Angst der Selbstverwirklichung	156